



Le gandhisme en écho : des traditions de résistance à l'épreuve du colonialisme

Denis Vidal

► To cite this version:

Denis Vidal. Le gandhisme en écho : des traditions de résistance à l'épreuve du colonialisme. Cahiers des sciences humaines. ORSTOM, 1992, 28 (2), p. 187-207. ird-01292524

HAL Id: ird-01292524

<https://hal.ird.fr/ird-01292524>

Submitted on 23 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le gandhisme en écho

Des traditions de résistance à l'épreuve du colonialisme

Denis VIDAL*

INTRODUCTION

Les classifications issues de la période coloniale avaient eu pour effet de fragmenter tout effort de compréhension de la civilisation indienne. Qu'il s'agisse des « castes », des « tribus », des « communautés villageoises », chacune des composantes de la société était trop souvent considérée comme une entité à part, avec ses propres particularismes. De même, le milieu culturel propre au sous-continent indien était-il artificiellement divisé en une multitude de niveaux distincts : culture brahmanique, culture populaire ; culture dravienne, héritage indo-européen, etc.

Ce fut le mérite de l'anthropologie des dernières décennies de mettre en cause de telles classifications et de chercher à adopter un point de vue plus synthétique sur la civilisation de l'Inde (DUMONT, 1966). L'accent fut mis sur les institutions et sur les systèmes de croyance où se révélait de manière explicite l'articulation entre les groupes ainsi que les références à une idéologie commune au-delà des particularismes existants. En résultèrent des vues nouvelles sur, entre autres, l'idéologie du système des castes, l'idéologie du renoncement, l'articulation entre pouvoir et statut, les relations agraires, ou encore sur le mode de répartition traditionnel du produit agricole (système *jajmani*).

Il n'y a pas lieu de sous-estimer l'intérêt ou la valeur de tels travaux. Cependant, de nouvelles perspectives de recherche, issues du travail des historiens au cours de ces deux dernières décennies, d'une part,

* Sociologue. Orstom, 213, rue La Fayette 75010 Paris.

et d'une réflexion critique sur l'anthropologie et ses méthodes, d'autre part, permettent de mieux comprendre quelles ont été les limites des recherches de cette période.

L'ambition méthodologique de l'anthropologie est de relativiser les catégories et les présupposés de l'observateur de sorte que l'étude de cultures différentes se fonde sur les catégories qui leur appartiennent en propre. En tant que tel, le principe paraît peu discutable. Mais le risque est de conduire à une forme d'excès qui n'a pas toujours été évité à propos de l'Inde. Cet excès consiste à surévaluer les éléments de la culture étudiée, considérés comme les plus spécifiques. Ainsi, dans le cas de l'analyse de la structure sociale en Inde, tout l'accent a été mis sur des institutions (système *jajmani*, système des castes, etc.) qui dénotent une différence maximale avec le fonctionnement d'autres sociétés. Et pour l'analyse des mentalités, l'accent a été mis sur les traits qui semblent aussi les plus spécifiques à la culture indienne (conceptions de la pureté, sens de la hiérarchie, définition particulière de l'identité, etc.). Dès lors, le risque est de reconstituer une sorte de nouvel « exotisme » de la société étudiée qui ne serait, en fin de compte, pour certains, qu'un nouvel avatar de l'orientalisme (INDEN, 1990).

Une telle interrogation fait, d'autre part, écho aux travaux contemporains des historiens. Par exemple, il n'est plus assuré aujourd'hui que le système *jajmani* ait effectivement constitué l'unique ni, même, la principale procédure de redistribution des produits de l'activité économique dans la culture traditionnelle de l'Inde (FULLER, 1990). Et, de même, des historiens de plus en plus nombreux se demandent si la prééminence accordée au système des castes et à l'idéologie qui l'accompagne ne constitue pas une donnée relativement récente dans l'histoire de l'Inde et qui serait partiellement liée à l'impact colonial (BAYLY, 1990).

Ces deux exemples montrent pourquoi il est intéressant de réexaminer certaines des prémisses sur lesquelles est censée reposer la spécificité de la société indienne. D'autant qu'un tel renouvellement de perspective n'a pas seulement un intérêt sociologique. En prenant comme exemple une ancienne principauté princière de l'Inde du Nord (le royaume de Sirohi dans le Rajasthan), nous voudrions d'abord montrer l'importance et la variété des pratiques à travers lesquelles s'exprimaient traditionnellement les tensions et les conflits au sein de la société locale. Et c'est dans cette perspective que nous analyserons l'impact des mesures prises par le pouvoir colonial pour tenter de supprimer de telles pratiques. Il nous semble, en effet, que le succès du gandhisme à ses débuts fut largement dû à la manière dont celui-ci fit écho à un débat qui s'était alors généralisé à l'ensemble du pays : un débat qui portait précisément sur la façon dont des

populations pouvaient défendre leur statut, dans un contexte historique changeant, marqué par la mise en cause de plus en plus systématique des modes de résistance et de revendication qu'elles avaient traditionnellement employées jusqu'alors. En d'autres termes, nous voudrions suggérer que les thèmes centraux de la doctrine de Gandhi (non-coopération, non-violence, etc.) rencontrèrent un écho immédiat aussi important, peut-être moins parce que ceux-ci renvoyaient à des principes fondamentaux de la culture hindoue que parce qu'ils offraient des solutions inédites à des dilemmes qui se posaient alors de manière aiguë à des fractions toujours plus importantes de la population.

L'EXEMPLE DU RAJASTHAN

Ainsi, pour comprendre le fonctionnement effectif de la société locale dans le Rajasthan, au moment où l'impact colonial commence à se faire sentir, n'est-il pas suffisant d'étudier les relations « traditionnelles » entre différentes castes et communautés ; du moins si l'on considère seulement que cet ensemble de relations constituait un ordre normatif dans lequel chaque caste et chaque communauté disposait d'une place qui lui était traditionnellement assignée par référence à une idéologie commune et qui serait celle de la société dans son ensemble. Non pas qu'une telle idéologie ait été absente : les Brahmanes ou les souverains locaux entendaient, par exemple, l'incarner et la faire respecter. Mais il existait aussi d'autres traditions qui permettaient constamment de remettre en cause les liens sociaux existants. Ainsi, pour prendre un exemple particulièrement bien documenté dans l'histoire du Rajasthan, les rébellions de nobles (Thakurs) constituaient-elles un élément déterminant de leur identité probablement aussi central que pouvait l'être, par ailleurs, leur devoir de fidélité vis-à-vis de leurs souverains respectifs. Ou pour prendre un autre exemple, moins souvent mis en évidence, la tentation de ne pas respecter l'impunité dont bénéficiaient normalement les Brahmanes ou les bardes (les Charans) ne constituait pas une donnée de la culture locale moins significative que celle qui consistait, au contraire, à reconnaître leur prééminence. Et, de même, pourrait-on montrer que le fait d'adhérer à une secte ou à une autre de l'hindouisme, de se convertir au jaïnisme ou à l'islam, ou encore le recours volontaire ou forcé à l'émigration, constituaient autant d'opportunités qui permettaient aux individus et aux communautés de jouer avec les contraintes sociales et culturelles de leur époque.

Ce type de conduites, fondées sur la mise en cause ou le désengagement par rapport aux institutions ou aux valeurs dominantes, résultait

le plus souvent de gestes de défiance, individuels ou collectifs. Mais ce serait une autre sorte d'erreur de ne voir en ceux-ci que la pure expression d'une mise en cause des institutions et de l'ordre social existant. D'abord, parce qu'il s'agissait de conduites souvent très ritualisées, dont la mise en œuvre n'était pas moins traditionnelle que les institutions qui étaient visées. Mais plus encore, peut-être, parce que c'était dans de telles circonstances qu'étaient non seulement mises à l'épreuve mais aussi réaffirmées les valeurs déterminantes de la vie collective et que se trouvaient redéfinis les équilibres fragiles sur lesquels reposait le fonctionnement de la société, selon les rapports de force et les circonstances du moment.

Ainsi à Sirohi, pendant les deux siècles qui précédèrent l'Indépendance, la situation de ce petit royaume reposait-elle essentiellement sur un équilibre fragile, à la fois social et institutionnel dont les principaux acteurs étaient le souverain, les nobles, la communauté marchande locale et les populations tribales. Selon que l'équilibre variait entre chacune de ces forces en présence, l'ensemble des conditions de vie dans le royaume s'en trouvait profondément altéré. Par exemple, il suffisait que l'équilibre du pouvoir se modifie trop en faveur des nobles par rapport au souverain pour que les conditions de vie se mettent à changer drastiquement. L'absence de sécurité régnante, liée aux conflits qui ne manquaient pas alors d'éclater entre nobles et souverain, affectait en premier lieu la prospérité de la communauté marchande locale. D'abord en détournant le passage de caravanes hors du territoire du royaume, ensuite en rendant rapidement impossible l'agriculture locale. Si une majorité des membres de la communauté marchande préférait alors s'exiler, le contrecoup s'en faisait immédiatement sentir dans tout le royaume ; car c'était ceux-ci qui détenaient tous les ressorts de l'activité économique (aussi bien agricole que marchande) (VIDAL, 1990). On assistait alors à une émigration en masse de toutes les castes qui vivaient de l'agriculture et de l'artisanat, tandis que ne restaient plus dans le royaume que la fraction de la population (pasteurs, populations tribales) qui pouvaient survivre sur la base d'activités alternatives (élevage, banditisme, agriculture dans les collines, etc.). C'est, précisément, la situation qui prévalait à Sirohi pendant les deux premières décennies du XIX^e siècle ; le royaume se retrouva alors au bord de la désintégration sociale et politique. Une majorité de la population avait émigré à la suite de la communauté marchande ; tout trafic de caravanes et presque toute agriculture avait pratiquement cessé. Une grande partie des nobles en rébellion avaient été jusqu'à rompre tout lien de subordination avec le souverain, préférant se placer sous la tutelle d'autres rajas des environs. Une telle dynamique doit être prise en compte pour souligner le caractère crucial des traditions que nous allons décrire maintenant.

FORMES TRADITIONNELLES DE RÉSISTANCE

Dans une société à l'équilibre social fragile, où le recours à la force était chose commune, on pourrait classer sans difficultés chacune des castes ou des communautés du royaume selon l'attitude que leurs traditions les avaient conduites à privilégier face à la violence. C'est d'ailleurs ce qu'avait fait l'administration précoloniale, en distinguant, parmi les populations, celles qui avaient traditionnellement recours aux armes pour se défendre ou pour affirmer leurs droits de celles qui n'en faisaient normalement pas usage. Rajputs (1) et populations tribales (2) se trouvaient rangés dans la première catégorie. Les autres castes n'étaient pas pour autant désarmées. À l'exception peut-être des Jains, personne ne l'était. Mais elles savaient que le rapport de force tournait vite à leur désavantage, face à celles plus résolues à la violence qu'elles-mêmes. Aussi se trouvaient-elles régulièrement placées devant l'alternative suivante : soit accepter la protection du souverain, des seigneurs locaux et même des populations tribales sur leurs domaines et territoires respectifs ; soit menacer simplement de désertir les lieux, lorsqu'elles entraient en conflit avec leurs « protecteurs » du moment. Ce qui, contrairement à ce qu'on pourrait penser, était loin d'être une menace négligeable.

Les castes de Brahmanes, de généalogistes (Bhats) et de bardes (Charans) représentaient cependant, un cas particulier. Leur statut spécifique leur donnait une impunité, plus ou moins respectée, dont ils jouaient à leur façon.

Aussi, avant d'analyser l'évolution qui se fit jour au début de ce siècle, nous faut-il d'abord brièvement présenter ces modes de résistance traditionnels, car on les retrouve au cœur de tous les événements qui caractériseront l'ensemble de la période coloniale, pratiquement jusqu'à l'Indépendance.

- (1) Le terme Rajput (littéralement « fils de rois ») est communément utilisé au Rajasthan pour désigner la caste au sein de laquelle se regroupent les clans martiaux qui détenaient traditionnellement le pouvoir dans les différents royaumes de la région.
- (2) Le terme de « population tribales » dont l'usage est très controversé, d'un point de vue sociologique, sert à désigner les populations initialement classées sous ce terme par l'administration coloniale et qui sont restées rangées dans la même catégorie dans l'Inde contemporaine : À Sirohi, il s'agit principalement de Bhils, de Minas et de Girasias.

RÉBELLIONS DE NOBLES

Commençons par les Rajputs : même en ne considérant que les faits postérieurs à l'arrivée des Britanniques à Sirohi, il n'y a pas un seul des principaux nobles du royaume qui ne se soit ouvertement rebellé, une ou plusieurs fois, contre le souverain (3). Parfois, ces rébellions incluait pratiquement la totalité d'entre eux et la légitimité du souverain était alors sévèrement menacée. Mais, même lorsque celles-ci n'impliquaient que quelques individus, elles n'en perturbaient pas moins gravement l'ordre du royaume.

Tout noble rebelle savait, en effet, pouvoir compter, quels que soient ses droits, quels que soient ses torts, sur le soutien actif d'une grande partie de la noblesse ; ses cadets se rangeaient automatiquement à ses côtés. Mais surtout, il pouvait également compter sur l'assistance, plus ou moins déclarée, de tous les Rajputs qui appartenaient à la même branche du clan que lui, c'est-à-dire habituellement, à une bonne moitié d'entre eux. Et les nobles qui étaient ses parents par alliance ne pouvaient rester, non plus, complètement indifférents à son sort. Ainsi, le souverain ne pouvait-il agir à sa guise contre un noble rebelle sachant que le risque d'une rébellion généralisée de tous ceux-ci ne pouvait jamais être exclu.

La rébellion d'un noble ou, à plus forte raison, de plusieurs d'entre eux, constituait une véritable nuisance pour la population et mettait rapidement en cause la capacité même du souverain à administrer son royaume. Le premier souci d'un rebelle était en effet de se constituer une petite bande armée, composée de ses proches et de populations tribales qui résidaient sur son territoire ou qui se joignaient alors à lui. Et comme en témoignent les procès de l'époque coloniale, il suffisait d'un petit nombre d'hommes déterminés pour perturber l'ordre dans des régions entières du royaume. La première étape d'une rébellion consistait à rompre toute relation avec le souverain et à refuser l'accès de son domaine à ses représentants. Si le souverain ne cédait pas, son réflexe attendu était de menacer alors de confisquer le domaine du noble et de préparer contre lui une expédition armée. Le noble préférait souvent prendre les devants et c'est à ce stade qu'il choisissait véritablement de se comporter en rebelle. Il commençait par abriter sa famille proche et ses biens chez quelque parent puis il prenait le maquis à la tête d'une bande armée pour écumer la région. L'avantage de la mobilité donnait alors à un petit nombre d'hommes déterminés la capacité de perturber

(3) Voir OJHA (1911). Plusieurs de ces affaires ont été soigneusement résumées dans KUMAR (1985).

complètement le fonctionnement de régions entières du royaume ne serait-ce qu'à travers la menace constante qu'ils représentaient. Il ne faut pas oublier, en effet, que les nobles se posaient traditionnellement en garants locaux de l'autorité même s'il leur arrivait fréquemment d'en abuser. Dans la plus grande partie du royaume, les fonctionnaires du souverain ne jouaient qu'un rôle minime et ne faisaient pas le poids face à eux. Quand des nobles entraient en révolte, c'était à ces fonctionnaires qu'ils s'attaquaient en premier tout comme ils s'attaquaient de préférence à des villages dépendants du domaine royal. Les autres nobles ne s'interposaient pratiquement jamais contre un noble rebelle. De toute façon, leur intervention éventuelle, dans un sens ou un autre, n'avait généralement pour résultat que d'aggraver le désordre. Ainsi, la révolte d'un noble pouvait conduire rapidement à la neutralisation de toute forme d'autorité dans une partie ou dans la totalité du royaume. C'est d'ailleurs le but que les nobles recherchaient sciemment : faire du redressement de leurs torts la seule solution possible pour un retour à l'ordre :

Nous étions très en colère, et ayant perdu tout espoir d'être entendus, nous avons recommencé à piller et à faire subir au Raj le plus de dommage possible (4).

Et les nobles y parvenaient sans difficulté comme en atteste ce rapport de 1939 :

Les Deoras ne font qu'un. Pas un Deora n'aidera la police contre l'un des leurs ni ne l'abandonnera à son sort pour qu'il se rende. Quant aux cultivateurs, ils sont trop terrifiés. Il y a eu le cas d'un petit gang entré en rébellion, récemment, qui était composé du jagirdar de Thal, de son fils, d'un autre Rajput et d'un Bhil. Ils ont coupé les cordes de pas moins de 100 puits dans l'année et ils n'ont pas encore été arrêtés (5).

La virulence de telles rébellions avait une autre cause : les nobles considéraient aisément comme négligeables l'extrême violence avec laquelle ils pouvaient traiter les gens ordinaires, la manière, à l'occasion, dont ils les battaient, les tuaient, violaient leurs femmes ou accaparaient leurs biens. L'exemple, en 1939, d'un noble rebelle

(4) « *We were all very angry about this, and giving up all hope of getting a hearing, we commenced to plunder again and do all the damage in our power to the Raj* » (National Archives, 1872).

(5) « *Deoras hang together. No Deora will help the Police against another and let alone give him up and the cultivators are too terrified. We have had a small gang out recently, the jagirdar of Thal, his son, another Rajput and a Bhil. They have cut the ropes over 100 wells in the year that they have been operating and are still at large* » (Collector's Office Library, 1939-a). Les Deora constituaient le clan dominant de Rajputs dans le royaume. Aussi bien le souverain que tous les nobles de Sirohi en faisaient partie.

qui estimait avoir été insulté par un simple gardien de troupeaux (*rebari*) le montrera amplement :

Il dit que le Rebari l'avait insulté et qu'ils avaient été le battre. Il arrivèrent à Nala à l'aube, trouvèrent Rupa, le Rebari, encore endormi, le tuèrent et battirent les autres; ils prirent tous les bijoux qu'ils trouvèrent, mirent délibérément le feu à la hutte du Rebari et repartirent en deux groupes à Rohua, en passant par les collines (6).

Or, les rébellions de nobles s'inscrivent dans un cadre paradoxal. Elles mettaient simultanément en crise le double principe sur lequel repose la relation entre le souverain et les nobles qui appartiennent à son clan. Le noble rebelle mettait en cause le principe d'autorité du souverain et son geste mettait également à l'épreuve les principes de solidarité qui règnent normalement dans un clan de Rajputs.

Analysant la littérature ancienne des bardes du Rajasthan, ZIEGLER (1976 : 219-251) a souligné l'importance de deux notions qui constituaient selon lui les clés de l'éthique des Rajputs : d'une part l'obligation de solidarité qui les liait à leur parentèle et, en particulier, la responsabilité collective de venger les leurs, constitutive de la vendetta (*vair*) ; d'autre part, l'obligation de servir (*dhani*), si besoin était, jusqu'à la mort, ceux qu'ils se reconnaissaient comme maîtres. Ainsi, face au geste de l'un des leurs qui se révoltait contre leur maître commun, les autres Rajputs se trouvaient-ils sommés de trancher entre des liens de solidarité qui étaient normalement complémentaires et qui devenaient brusquement contradictoires. Cela était tout particulièrement vrai à Sirohi où tous les nobles importants du royaume appartenaient au même clan que le souverain. Bien sûr, certains d'entre eux pouvaient avoir intérêt à soutenir l'un ou l'autre parti. Mais fondamentalement, la visée de toute révolte de noble était dans une conciliation sinon dans une réconciliation des partis en présence. C'est aussi pourquoi de telles révoltes n'aboutissaient normalement pas à la destruction de l'un ou l'autre parti. Quelles que soient les violences qu'ils pouvaient commettre, les nobles rebelles n'entendaient pas moins obtenir, en fin de compte, un compromis qui leur soit favorable avec le souverain. Ils avaient d'ailleurs presque toujours des proches auprès de celui-ci, qui tentaient d'intercéder en leur faveur.

- (6) « *He said the Rebari had insulted him and they had to go to beat him up. They got to Nala before day break, found Rupa Rebari lying asleep and shot him, beat up the others, took such jewelry as they had on them, deliberately set fire to the Rebari's hut and went off in two parties over the range of hills to Rohua* » (Collector's Office Library, 1939-b). Les Rebaris sont une caste de pasteurs, dont les représentants étaient nombreux dans le royaume.

Le plus souvent, au terme d'une rébellion, le domaine était restitué, s'il avait été provisoirement confisqué, au rebelle ou à l'un de ses parents ou de ses descendants. De la même façon, quand le souverain était destitué par la noblesse, c'était généralement un de ses proches qui montait alors sur le trône.

Quelle était alors la véritable importance de ces révoltes si elles se concluaient généralement par une forme ou une autre de statu quo ? La réponse est simple, même si les implications en ont été insuffisamment mesurées. Les révoltes de nobles constituaient une mise à l'épreuve constante de toutes les institutions caractéristiques de la structure politique d'un royaume hindou traditionnel. Elles étaient précisément fondées sur la contradiction jamais véritablement résolue entre le principe de souveraineté qui conduisait à une conception hiérarchisée de la relation entre le prince et ses nobles, fondée sur la notion de service envers le souverain, et un principe plus égalitaire qui se fondait sur la notion de parenté commune dans le clan et de participation collective à l'autorité dans le royaume. Les institutions politiques d'un royaume rajput étaient fondamentalement bâties à partir de cette contradiction.

AUTRES MODES DE RÉSISTANCE

Les traditions de résistance propres aux Brahmanes, aux Bhats et aux Charans ne s'apparentaient pas à un usage offensif de la violence mais elles impliquaient, tout au contraire, un retournement de la violence contre soi. Jouant de la gravité de la faute qui incombe à tout hindou, responsable directement ou indirectement de la mort d'un Brahmane et, par extension, d'un Charan ou d'un Bhat, ceux-ci n'hésitaient pas à utiliser la menace de se suicider (*traga*) pour faire pression sur quiconque s'opposait à eux ou ignorait leur intérêt. D'autant qu'il ne s'agissait pas de simple menace. Des témoignages nombreux montrent que ceux-ci n'hésitaient pas à passer régulièrement aux actes, et cela pratiquement jusqu'à l'Indépendance (*National Archives*, 1922-1923, 1933).

Mais fondamentalement, ces pratiques n'étaient pas aussi éloignées qu'on pourrait le penser de celles des nobles. En effet, lorsqu'ils menaçaient de se suicider, un Brahmane ou un Charan mettaient à l'épreuve la solidité du cadre idéologique qui servait de référence commune à tous. Ignorer cette menace équivalait, de la part de celui qui le faisait, à assumer une responsabilité qui le mettait en porte à faux à l'égard de croyances collectives respectées de tous. Et des récits nombreux attestaient du malheur certain qui attendait celui qui portait la responsabilité de tels suicides.

La logique des révoltes tribales avait également ses propres spécificités. À la différence des révoltes de Rajputs qui mettaient en jeu la violence et la détermination d'un petit nombre d'hommes influents, celles-ci jouaient, au contraire, sur la force du nombre. Comme ces populations résidaient en majorité dans des régions de collines peu accessibles, elles pouvaient parvenir sans trop de difficulté à en interdire l'accès à quiconque cherchait à y pénétrer contre leur volonté. Seules d'importantes forces armées pouvaient alors les affronter. Mais même celles-ci avaient la tâche difficile, comme l'apprentirent à leurs dépens les Britanniques. Car les populations tribales procédaient alors à de véritables guerres de harcèlement.

Plus que de revendications précises, l'enjeu des révoltes tribales était souvent lié au rejet d'une ingérence excessive de la part des administrations des royaumes et des seigneuries voisines. Ainsi, résultaient-elles, le plus souvent, des excès qui étaient régulièrement commis à leur encontre par des hommes de main ou par des fonctionnaires qui se réclamaient de l'autorité du souverain ou des seigneurs du voisinage ; au XIX^e siècle, elles furent aussi la conséquence de mesures impopulaires prises par les administrations locales en concertation avec le pouvoir colonial. Leur enjeu véritable était le maintien de l'autonomie relative dont avaient toujours plus ou moins bénéficié jusqu'alors les régions à population tribale. À la condition que leur autonomie soit respectée, les populations tribales ne mettaient pas de difficulté à reconnaître leur attachement formel envers les souverains du voisinage.

Dernière méthode de résistance à entrer ici en jeu, c'est celle qu'employait le reste de la population, en menaçant simplement d'émigrer quand les conditions de vie devenaient trop insupportables. Les Jaïns, en particulier, y avaient fréquemment recours. De même que ceux-ci pouvaient décider, en signe de protestation, de cesser toutes les activités qui étaient les leurs, réduisant alors toute activité économique dans le royaume. Il existait aussi de nombreuses instances où une caste d'artisans ou de cultivateurs et parfois l'ensemble des habitants qui résidaient sur un domaine ou dans un village donné, décidaient de désertir en masse. Il y avait plusieurs degrés dans la mise en œuvre d'une telle décision (*uchala*). La communauté en question pouvait abandonner les lieux pendant la nuit et aller camper dans les environs en attendant que ses torts soient redressés par celui qu'elle jugeait responsable. Ou encore une communauté pouvait décider d'agir de manière plus radicale. Elle abandonnait alors définitivement les lieux et interdisait que quiconque se rattachant à cette caste ou à cette communauté ne boive plus désormais de l'eau des puits qui se trouvaient dans le village ou dans le domaine qu'elle avait déserté.

Ainsi, peut-on constater, malgré leur évidente diversité, plusieurs traits communs à toutes ces traditions de résistance : la décision d'agir était presque toujours prise de manière collective, après délibération des anciens d'une communauté ou des responsables d'un clan. Et, dans presque tous les cas, il y avait des étapes dans l'escalade des moyens utilisés afin de faire monter progressivement la pression vis-à-vis de ceux qui étaient la cible de telles démonstrations. La menace explicite précédait presque toujours le passage à l'acte. Lorsque les nobles ou les populations tribales menaçaient de se révolter, aussi quand les bardes et les Brahmanes menaçaient de se suicider et les autres castes d'émigrer, la psychologie de leurs actes pourrait se formuler de façon triviale : « arrêtez-moi où je vais faire un malheur ». C'est d'ailleurs ce qui distinguait clairement de telles conduites du banditisme ordinaire ou du simple passage à l'acte. Il fallait laisser à l'autre le temps et la possibilité de reconsidérer ses actes et d'agir en conséquence.

Car de telles pratiques ne disqualifiaient, bien sûr, nullement à leurs yeux, le « bon droit » de ceux qui y avaient recours. C'est plutôt l'inverse qui est vrai. C'est précisément au nom de l'idée qu'ils se faisaient de leurs droits légitimes et de leurs statuts respectifs que des nobles se rebellaient, que des populations tribales se révoltaient, que des bardes menaçaient de se suicider ou des populations d'émigrer. Le fait même d'avoir recours à des méthodes aussi extrêmes, et les sacrifices qui en découlaient, était d'ailleurs considérés par ceux qui y avaient recours à la fois comme la meilleure preuve de leur bon droit et comme un défi lancé à tous de leur détermination à le faire respecter. Cela est évident dans le cas des Brahmanes ou des Charans. Leur menace explicite était de délégitimer définitivement leurs opposants en les rendant responsables de leur mort aux yeux de tous. Mais il n'en allait pas différemment de tribaux ou des nobles. Leurs témoignages montrent clairement comment, en agissant ainsi, ils en appelaient au souverain, aux seigneurs locaux ou à l'administration à se ressaisir, pour faire enfin la preuve qu'ils avaient été mal conseillés ou égarés jusque-là et qu'ils pouvaient se comporter enfin en autorités véritables respectueuses du droit de leurs sujets.

Ainsi est-on loin de la vérité quand on considère, comme le faisaient systématiquement les Britanniques, que les conduites auxquelles il a été fait référence étaient impulsives autant qu'irréfléchies ou qu'elles étaient simplement criminelles. Dans un sens cependant, ils n'avaient pas tout à fait tort ; mais ce n'était pas pour les raisons qu'ils imaginaient. Il y avait bien un facteur qui bouleversait la logique de tels actes et qui en rendait les différentes implications de plus en plus confuses : c'était le fait même de la présence coloniale. Car les nouvelles normes et les valeurs que les Britanniques introduisaient changeaient de plus en plus drastiquement les règles du jeu.

L'IMPACT COLONIAL

La manière dont les Britanniques réagirent à ces traditions de résistance fut presque systématique. Ils étaient prêts à discuter sur le fond. Dans une majorité de cas d'ailleurs, ils reconnurent le bien-fondé des raisons qui avaient pu inciter tel ou tel individu, telle ou telle communauté à se rebeller. En revanche, ils voulurent toujours se montrer intransigeants pour condamner les moyens de résistance qui pouvaient être employés par les uns et les autres.

Ainsi, les administrateurs britanniques sur place admirèrent-ils très rapidement que les raisons qui avaient motivé une importante révolte tribale, en 1922, à Sirohi, étaient parfaitement justifiées. Ils n'en réprimèrent pas moins ce mouvement avec la plus extrême sévérité. Or, la combinaison de ces deux attitudes contredisait fondamentalement l'attente des acteurs locaux. Ceux-ci, comme on l'a vu, se rebellaient précisément pour obtenir la reconnaissance de causes qu'ils estimaient légitimes. Aussi, considéraient-ils que si le bien-fondé de leurs revendications était reconnu, la manière même dont ils avaient dû agir pour en convaincre les autorités ne saurait sérieusement leur être reprochée; en fait, si la responsabilité en rejaillissait sur quelqu'un, cela devait être sur ceux qui les avaient obligés à recourir à de telles extrémités.

Ce point est particulièrement évident en ce qui concerne les nobles. Leurs témoignages montrent clairement à quel point les violences qu'ils avaient pu commettre lorsqu'ils se rebellaient étaient de peu d'importance à leurs yeux. C'était eux, au contraire, qui estimaient qu'ils étaient à plaindre pour avoir dû mener la vie d'un hors-la-loi, afin de faire triompher leur droit. Or, si les Britanniques étaient prêts à reconnaître que des nobles avaient pu être effectivement lésés par les manières parfois cavalières des souverains de Sirohi, en revanche, ils cherchaient toujours à les condamner aussi sévèrement que possible pour les agissements dont ils avaient pu se rendre coupables en tant que rebelles.

Face aux modes traditionnels d'expression et de régulation des conflits dans la société locale, les Britanniques, au lieu de s'en tenir à la politique de non-interférence qui était officiellement la leur, utilisèrent toute leur influence auprès des administrations locales et ils intervinrent souvent à leurs côtés pour que soit mise en œuvre une politique qu'on peut résumer en deux points : d'abord, combattre systématiquement les moyens de pression traditionnels utilisés par la population; ensuite, redéfinir les principes et les procédures qui étaient habituellement utilisées pour déterminer les droits de chacun.

En ce qui concerne le premier point, la méthode employée consista à définir systématiquement comme autant d'activités « criminelles »

les conduites de résistance diverses qui étaient employées par les populations. Ainsi, dans les cas qui nous intéressent ici, les Anglais insistèrent pour que les nobles soient sévèrement punis pour les actes qu'ils auraient commis au cours de leur révolte. Mais ils utilisèrent aussi, comme on le sait, la procédure qui consistait à donner un statut criminel à des populations entières, afin d'enrayer les révoltes tribales. Ils firent pression, enfin, pour que des gestes comme ceux de Charans ou des Brahmanes soient aussi considérés comme des délits et sévèrement punis (7).

Les historiens du droit ont bien montré à quel point une telle politique avait conduit le pouvoir colonial à définir un droit qui s'éloignait des principes juridiques qui étaient théoriquement le sien (YANG, 1985). Mais il faut encore souligner à quel point un tel droit était étranger aux pratiques comme aux coutumes locales. Le fait de condamner toute violence, quel qu'en soit l'auteur, quelle qu'en soit la victime, ne faisait évidemment pas appel à des conceptions sans équivalent en Inde. Le jaïnisme en est le meilleur témoignage, qui fondait sa doctrine sur le respect absolu de toute forme de vie. Mais il s'agissait dans ces cas d'options spécifiques à des individus ou à des communautés particulières. Personne ne s'attendait à ce que de telles règles régissent l'ensemble de la vie sociale. Les pratiques réelles étaient basées sur un postulat pratiquement inverse : la gravité d'un geste qui impliquait la violence y était toujours pondérée en fonction de qui la commettait et de qui la subissait. C'était bien ce dont jouaient les Brahmanes ou les Charans quand ils avaient recours au chantage au suicide.

Le corollaire d'une telle politique de « criminalisation » de la part des Britanniques est également important. Qu'il s'agisse du souverain, des nobles ou des populations tribales, on a vu que leurs statuts réciproques ainsi que les formes d'autonomie et de souveraineté dont ils disposaient étaient liés à des rapports de force qui pouvaient toujours être remis en question, quelles que soient, par ailleurs, les traditions de compromis et de reconnaissance mutuelle qui semblaient garanties par les coutumes existantes.

Ayant ainsi délégitimé les épreuves de force à travers lesquelles se définissaient les relations entre communautés, les Britanniques essayèrent d'obtenir que ces relations soient redéfinies sur une base différente. Encore aujourd'hui, bien des recherches sur la sociologie ou sur l'histoire de cette région s'inspirent, sans toujours s'en rendre compte, des débats qui naquirent lorsque fut opéré le déplacement

(7) Sur les pratiques traditionnelles des Charans et sur la volonté manifestée par les Britanniques de mettre fin à de telles pratiques, voir VASHISHTA (1978, 1982, 1985).

qui consista à vouloir transcrire sur le plan d'une historiographie, d'une ethnographie et d'une jurisprudence d'inspiration occidentale, des enjeux qui avaient été tranchés auparavant sur une base bien différente.

LA VIOLENCE EN DÉBAT

Il est clair que les populations ne devaient pas longtemps rester indifférentes face à la situation nouvelle qui leur était imposée. Ou plutôt, cela serait clair s'il était possible de définir une réaction commune à l'ensemble des acteurs locaux. Or, le constat qui s'impose est différent. Dans tous les cas où l'on dispose d'une documentation suffisante, ce qui se fait jour est plutôt le caractère contradictoire des conduites employées par les uns et les autres pour faire face aux situations potentielles de conflits où ils se trouvaient impliqués.

Certains n'hésitèrent pas à continuer d'avoir recours aux traditions de résistance qui leur étaient familières tandis que d'autres, en comprenant le danger, se mirent à changer plus ou moins radicalement de méthode face à l'administration locale ou aux Britanniques. Des nobles, par exemple, vont contester le nouveau souverain, vers 1920, en lui refusant toute coopération et en s'exilant dans d'autres royaumes des environs. Mais ils prendront soin de ne commettre aucune violence qui pourrait être retournée contre eux.

Pour prendre cet autre exemple, des Charans se feront accuser, ces mêmes années, d'avoir commis des suicides collectifs ainsi que d'avoir forcé une vieille femme de leur communauté à s'immoler par le feu pour faire pression sur l'administration. Mais, dans ce cas particulier, il apparut, au contraire que ceux-ci s'étaient abstenus de tels gestes et que c'était l'administration locale qui les accusait de la sorte pour couvrir des exactions qu'elle avait commises à leur égard. Cependant, dans les mêmes années, des Brahmanes d'un autre village n'hésitèrent pas, quant à eux, à commettre effectivement de tels gestes pour faire pression sur l'administration locale. De même, assiste-t-on dans toute la région à l'émergence d'un nouveau clivage parmi les populations tribales ; une partie d'entre elles maintient ses pratiques traditionnelles tandis qu'une autre partie cherche désormais à en transformer certaines données qui étaient traditionnellement évoquées pour les discréditer (MATHUR, 1988).

De manière générale, on peut constater que s'instaure, à de très nombreux niveaux de la société locale, une sorte de débat permanent qui dépasse de beaucoup de purs conflits d'intérêts. Les conséquences de l'impact colonial ne se réduisirent pas à la mise en cause de

certains types de comportements et à l'imposition forcée d'un nouvel équilibre des pouvoirs et des statuts dans la société. Et son résultat ne fut pas seulement de déstabiliser la nature des relations entre différentes communautés. Ce fut, plus fondamentalement encore, de remettre en cause les ressorts de l'identité de certaines castes ou collectivités.

Reprenons l'exemple des Charans. Ceux-ci n'étaient pas seulement les bardes des Rajputs. Leur statut faisait d'eux des garants privilégiés de la mémoire collective et de la vérité. C'est ainsi qu'à côté de leurs fonctions de bardes, ils officiaient aussi à la façon de notaires qui garantissaient sur leur propre vie des transactions de toutes sortes où ils faisaient fonction de témoins. Or, de même qu'une nouvelle historiographie s'était substituée aux traditions historiques dont ils étaient les porteurs, de la même façon, un nouveau droit se mettait en place où ils n'avaient plus de rôle à jouer. Du même coup, c'était le rapport traditionnel à la mémoire et à la vérité dans l'ensemble de la société qui se transformait en même temps que changeait la définition de ceux qui en étaient reconnus comme les détenteurs légitimes. On pourrait montrer la même chose pour les Brahmanes, les Thakurs, ou les populations tribales. Cela n'était pas seulement leurs intérêts mais l'ensemble des fondements sur lesquels reposait leur identité, et à travers celle-ci, certaines des fondations de la culture locale qui étaient progressivement mises en cause. Et, là encore l'information disponible permet de montrer que les uns et les autres en étaient parfaitement conscients.

Or, ce sont précisément les communautés qui étaient touchées par un tel processus, quel que soit par ailleurs leur statut dans la société locale et quelle que soit également la distance entre leur éthos propre et les idéaux prônés par Gandhi, qui se sont manifestées le plus activement au début des années vingt.

LE GANDHISME EN ÉCHO

Personne ne peut sérieusement douter de l'importance que joua le charisme personnel de Gandhi dans le mouvement nationaliste en Inde. Certes, on peut aussi attribuer à d'autres qualités (sens politique, organisationnel, etc.) son accession à la prééminence dans le parti du Congrès et parmi les cercles nationalistes (BROWN, 1990). Mais de telles explications tournent court quand il s'agit d'expliquer comment et pourquoi son influence s'étendit si rapidement au-delà d'un tel cercle. C'est parce qu'ils étaient conscients de ce problème que les historiens ont souvent fait appel à d'autres registres d'explication : ainsi, par exemple, le génie de Gandhi aurait d'abord été de

savoir transcrire les aspirations à l'Indépendance d'une minorité cultivée dans un idiome accessible à tous parce qu'il se fondait sur un appel aux valeurs fondamentales de la civilisation indienne. On sent bien cependant que ce genre d'explication n'est pas beaucoup plus convaincant. C'est, en effet, une question souvent débattue de savoir si les idéaux de Gandhi faisaient véritablement écho aux valeurs reconnues de la civilisation indienne (voir, par exemple, PAREKH, 1989). Et puis, à supposer que tel ait bien été le cas, Gandhi ne serait pas le seul à avoir cherché à « transcrire » des idéaux de son époque dans un idiome traditionnel. La remarque s'appliquerait même mieux à Sri Aurobindo, à Shraddhananda ou à d'autres chefs de file nationalistes moins connus (8). Mais surtout, une telle ligne d'argumentation perd de son sens dès qu'on examine en détail ce qui s'est passé localement pendant les années décisives où s'affirma l'importance de Gandhi dans la lutte pour l'Indépendance. Un constat a été bien établi par les historiens que l'exemple de Sirohi ne fait que confirmer : le mouvement de non-coopération n'aurait jamais pris une telle ampleur s'il ne s'était agi que d'un mouvement de mobilisation venu d'en haut (9). Non seulement des initiatives très variées firent écho à l'appel de Gandhi à tous les niveaux de la société. Mais, dans bien des cas, le seul rôle qui lui fut laissé ainsi qu'aux autres militants nationalistes fut plutôt de chercher à canaliser un mouvement qui les dépassait. De même, peut-on constater, à Sirohi comme ailleurs, qu'il y eut toujours un hiatus considérable entre, d'une part, le personnage véritable de Gandhi (avec la ligne d'action qu'il prônait) et, d'autre part, la façon dont on se le représentait localement (AMIN, 1984).

Essayons maintenant de reprendre la question, en examinant ce qui s'est passé à Sirohi à la lumière de ce qui précède, pendant la période que dura le mouvement de non-coopération lancé par Gandhi. Il est d'abord évident que la réalité locale ne correspond pas, sous bien des aspects, avec ce qu'un historien traditionnel aurait pu attendre. On constate, par exemple, que l'importante communauté marchande de Sirohi ne participa aucunement au mouvement de ces années-là. Les Jaïns qui la composaient auraient dû pourtant être les plus sensibles aux mots d'ordre du gandhisme, étant ceux dont les traditions et les croyances étaient les plus proches, à la fois des idéaux de non-violence et des pratiques de non-coopération. Il s'agissait en outre

(8) Sur le décalage entre Gandhi et les tenants d'un hindouisme plus traditionnel, voir NANDY (1980).

(9) Voir SARKAR (1983) ainsi que les nombreuses analyses contenues dans les différents volumes des *Subaltern Studies* (GUHA, 1982, 1983, 1984, 1985, 1987, 1988).

de la communauté du royaume qui était la mieux informée à l'époque de ce qui pouvait se passer dans l'Inde britannique.

On remarquera, ensuite, que ce furent paradoxalement les nobles dont l'action sembla s'approcher le plus des slogans gandhiens. Non seulement, à cette époque, la majorité d'entre eux refusa toute coopération avec l'administration locale ou britannique. Mais, contrairement à leurs habitudes traditionnelles, ils eurent le souci de ne pas employer trop ouvertement la violence. De plus, certains d'entre eux s'étaient attachés le soutien d'avocats ouvertement nationalistes et ils avaient même été en délégation pour rencontrer Gandhi. Seul problème : leur mouvement de revendication n'avait strictement rien en commun avec les objectifs de Gandhi ou du mouvement nationaliste. Comme beaucoup d'autres, semble-t-il, à la même époque, ils protestaient pour défendre des intérêts qui étaient strictement les leurs.

Autres communautés actives pendant cette période, les Brahmanes et les Charans. Eux aussi refusaient alors toute interaction avec le gouvernement. Et leurs modes de protestation étaient cette fois, véritablement très proches de ceux de Gandhi. Mais eux aussi avaient des objectifs très limités qui n'avaient rien à voir avec ceux du mouvement national.

Dernière communauté à vraiment se manifester pendant ces années : les populations tribales sous la direction de Motilal. Leur cas est peut-être le plus paradoxal. Car, cette fois non seulement leur dirigeant était explicitement identifié à Gandhi mais celui-ci délégua personnellement des émissaires pour conseiller leur action. Et pourtant ce fut peut-être le mouvement dont les objectifs, les méthodes et la chronologie, entrèrent le plus vivement en contradiction avec les objectifs de Gandhi. Non seulement, il ne se développa véritablement qu'au moment où Gandhi avait demandé que soit cessée toute campagne au niveau national. Mais ce ne fut jamais un mouvement non violent. De plus ses objectifs successifs (orientation anti-seigneuriale, demande de diminution des impôts exigés par le souverain) étaient loin de correspondre à la politique de Gandhi à l'époque.

Ce bref bilan permet de prendre toute la mesure de l'écart entre les orientations générales du mouvement de 1922 et de ce qui se passa effectivement au plan local. Mais un fait essentiel mérite d'être mis en évidence. On retrouve quand même bien, localement, dans des contextes pourtant très différenciés, l'ensemble des enjeux que Gandhi avait mis en avant à sa propre façon. Qu'il s'agisse de l'efficacité d'une conduite de non-coopération avec les autorités, des limitations inhérentes à l'usage de la violence ou de la nécessité pour certains groupes de réformer des traditions qui leur étaient propres dès lors qu'étaient mis en cause les fondements de leur identité collective. Et

Gandhi était peut-être, en effet, le seul à l'époque dont les doctrines faisaient véritablement écho à de telles questions.

Un aspect décisif de l'impact colonial sur la société dans le royaume a été, en effet, comme nous avons essayé de le montrer, de remettre en cause les traditions collectives qui mettaient en jeu l'usage de la violence dans des situations de caractère collectif. Il en allait ainsi parce que ces traditions jouaient, en fait, un rôle plus fondamental dans la société locale que celui qui leur était généralement attribué par les sociologues; qu'il s'agisse des rébellions de nobles ou des révoltes tribales, des menaces collectives d'émigration volontaire ou de chantage au suicide de certaines castes, toutes ces traditions se trouvaient le plus souvent au cœur des arbitrages collectifs dont dépendaient les équilibres entre les différentes composantes de la société. C'est pourquoi la mise en cause de telles traditions par le pouvoir colonial avait introduit un élément constant de crise dans la société locale : ce climat de crise ne résultait pas seulement des conflits d'intérêt prévisibles entre différents groupes sociaux. Il tenait plus fondamentalement à une sorte de flottement progressif dans les règles du jeu, implicites ou explicites, à travers lesquelles s'exprimaient et parfois, même, se réglaient de tels conflits. Et ce que nous avons voulu souligner est qu'il existait, au début des années vingt, à Sirohi comme certainement, dans d'autres régions de l'Inde, un débat crucial qui traversait l'ensemble de la société et qui portait sur l'emploi de la violence dans les nombreuses situations où les gens cherchaient, collectivement ou individuellement, à faire pression les uns sur les autres ou sur les pouvoirs en place.

Nous voudrions, pour conclure, préciser l'enjeu d'une telle problématique. Car, à supposer qu'un tel débat ait bien eu lieu à Sirohi comme dans d'autres régions de l'Inde où le mouvement nationaliste était également inexistant à l'époque, on comprendrait mieux alors, nous semble-t-il, un élément important du succès du gandhisme. Chacun sait, en effet, que la principale particularité de Gandhi a été de lier son action politique à une dénonciation sans compromis de l'usage qui pouvait être fait de la violence en société; ce qui l'a conduit à mettre au premier plan de l'action politique de fortes exigences de réforme morale et à se faire l'avocat des méthodes de résistance non violentes qui restent associées à son nom. Or, si le contenu du discours de Gandhi a pu avoir un tel impact, ce fut peut-être moins parce qu'il faisait appel à des croyances que tous partageaient que parce qu'il s'inscrivait dans un débat qui agitait alors les esprits dans l'ensemble du pays.

Comprendre pourquoi tel fut le cas, en se plaçant, cette fois, du point de vue de Gandhi, est un autre problème. Et nous ne voudrions suggérer ici, à la lumière de ce qui précède, qu'une direction de

recherche qui nous semble avoir été insuffisamment développée et qui mériterait d'être prolongée. Gandhi, en effet, comme la plupart des autres chefs de file nationalistes, était un avocat, c'est-à-dire, un homme profondément impliqué dans la manière dont le pouvoir colonial tentait d'imposer ses valeurs par le biais d'un droit d'inspiration occidentale. Mais, à la différence, cette fois, des autres grands avocats du nationalisme (Jinnah, Motilal Nehru, etc.), Gandhi avait la remarquable particularité d'être un « mauvais » avocat : c'est-à-dire, non pas seulement un praticien qui utilisait éventuellement le droit de manière instrumentale pour le retourner contre les Britanniques, mais quelqu'un qui n'hésitait pas à remettre fondamentalement en cause les principes mêmes sur lesquels reposait la justice coloniale. Loin de s'en tenir au rôle que la machine judiciaire lui assignait, il en vint à jouer tous les rôles à la fois : dans les procès auxquels il participait, il passait, à la grande exaspération des Britanniques, de la position d'avocat à celle d'accusé, ou encore à celle de juge de ses juges et, finalement, en position de juge de la loi qu'on voulait lui imposer. Gandhi faisait éclater le carcan judiciaire et idéologique dans lequel le pouvoir colonial cherchait à enserrer ses opposants. Nous pensons que cette expérience du rapport à la loi, longuement élaborée en Afrique du Sud, est peut-être une des facettes du personnage de Gandhi qui explique le mieux son impact immédiat dès son retour en Inde. Car partout, en Inde, dans les années vingt, et non pas seulement parmi les militants nationalistes, des hommes se débattaient par rapport aux lois qu'on voulait leur imposer, sur une base entièrement différente de celle qui s'inscrivait dans leurs traditions.

En d'autres termes, les questions que posait Gandhi par rapport à l'usage de la violence ou de la vérité dans certaines circonstances de la vie collective, ne concernaient pas seulement, à l'époque, un débat de militants sur les moyens, pacifistes ou non, légalistes ou non, de mener le pays à l'Indépendance. De même, ces questions ne faisaient-elles pas simplement écho à des questions éthiques qui étaient traditionnellement posées par une minorité culturelle ou sociale (10). Ces questions s'inscrivaient dans un débat déjà ouvert et beaucoup plus général dans l'ensemble de la société indienne ; un débat qui résultait de la mise en cause par le pouvoir colonial de l'emploi traditionnel qui était fait de la violence et de la vérité dans des contextes cruciaux pour le fonctionnement ordinaire de la société.

(10) C'est ce qui marque les limites des analyses qui mettent trop systématiquement l'accent sur le rapprochement possible entre les idéaux de Gandhi et ceux de sa communauté d'origine (les castes intermédiaires du Gujarat, influencées par le jaïnisme et par le vishnouisme) ; voir, par exemple, MĒTHA (1985-1986 : 173-180).

CONCLUSION

Ainsi, l'impact initial du gandhisme fut-il peut-être dû d'abord au fait que celui-ci avait su exprimer une série de questions de fond qui agitaient alors l'ensemble du pays, confronté aux conséquences diverses qui résultaient du pouvoir colonial. Ces questions qu'il mettait en avant n'étaient pas de simples moyens au service d'une politique de confrontation avec les Britanniques. Elles concernaient directement des problèmes et des questions qui se posaient alors à tous. C'est d'ailleurs ce que lui-même avait toujours affirmé, même si bien peu ont accepté de le croire. Il faut dire aussi que s'il ne s'était probablement pas trompé sur les questions qui étaient véritablement posées dans l'ensemble de la société, il était bien optimiste quant aux solutions à y apporter. À Sirohi, beaucoup de gens vivaient des conflits dont la nature n'était pas si étrangère, en fin de compte, avec ses propres expériences; et ils pouvaient se reconnaître, au moins partiellement, dans son action. Quant aux solutions qu'ils tentaient d'y apporter, elles étaient très diversifiées. Et toutes ne plaisaient certainement pas à Gandhi.

BIBLIOGRAPHIE

- AMIN (S.), 1984. « Gandhi as Mahatma : Gorakhpur District, Eastern U.P., 1921 » in *Subaltern Studies II*, Delhi, OUP.
- BAYLY (C.), 1990. *The new Cambridge History of India*, II, 1, « Indian Society and the making of the British Empire », Cambridge, CUP.
- BROWN (J.), 1990. *Gandhi, prisoner of hope*, Delhi, OUP.
- COLLECTOR'S OFFICE LIBRARY, Sirohi, 1939-a. *C.M. Sirohi to Resident for Rajputana*, 29.VI.1939.
- COLLECTOR'S OFFICE LIBRARY, Sirohi, 1939-b. *Corfield to Mac Gregor*, 14.VII.1939.
- DUMONT (L.), 1966. *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- DUPRÉ (G., éd.), 1990. *Savoirs paysans et développement*, Paris, Karthala.
- FULLER (C. J.), 1990. « Misconceiving the grain heap : A Critique of the Concept of the Indian Jajmani System » in PARRY et BLOCH, 1990.
- GUHA (R., éd.), 1982, 1983, 1984, 1985, 1987, 1988. *Subaltern Studies*, Delhi, OUP.
- INDEN (R.), 1990. *Imagining India*, Oxford, Blackwell.
- KUMAR (V.), 1985. *Relation of the Sirohi state with the British (1823-1905. A.D.)*, Jaipur, Ph. D. Thesis.
- MATHUR (L. P.), 1988. *Resistance movements of tribals of India*, Udaipur, Himanshu.
- METHA (I. H.), 1985-1986. « The leader and his milieu : Gandhi and Ahmedabad, 1915-1920 » in *Indian Historical review*, vol. XII, n^{os} 1-2.
- NANDY (A.), 1980. *At the edge of psychology, Essays on Politics and Culture*, New-Delhi, OUP.

- NATIONAL ARCHIVES, 1872. Delhi, Foreign and Pol. Dept, Pol. A, Jaff. 1872, Cons. 16-38.
- NATIONAL ARCHIVES, 1922-1923. Delhi, Foreign and Pol. Dept, F.437.1 of 1922-1923.
- NATIONAL ARCHIVES, 1933. Delhi, Foreign and Pol. Dept, F.304 P of 1933.
- OJHA (G. H.), 1911. *Sirohi Rajya Ka Itihas*, Ajmer, Vedk Yantralaya.
- PAREKH (B.), 1989. *Gandhi's political philosophy. A critical explanation*, Londres, Mac Millan.
- PARRY (J.P.) et BLOCH (M.) (éd.), 1990. *Money and the parity of exchange*, Cambridge, CUP.
- SARKAR (S.), 1983. *Modern India, 1885-1947*, Madras, Mac Millan.
- VASHISHTA (V.K.), 1978. « John Ludlow and Social reforms in the State of Jaipur (1844-1848) » in *Rajasthan History Congress, Proceedings of the Sirohi Session*, vol. XI.
- VASHISHTA (V.K.), 1982. « Abolition of Chandi in the Rajputana States » in *Rajasthan History Congress, Proceedings of the Sirohi Session*, Vol. XIII.
- VASHISHTA (V.K.), 1985. *Transition in The position of Charan Community in the Pricely States of Rajputana during the colonial period*, Baroda, communication à l'université de Baroda, mars.
- VIDAL (D.), 1990. « Le savoir des marchands, Comment prendre en compte les valeurs en jeu dans l'économie ? » in DUPRÉ, 1990.
- YANG (A.A., éd.), 1985. *Crime and criminality in British India*, Tucson, Univ. of Arizona Press.
- ZIEGLER (N.P.), 1976. « Marwari historical chronicles : sources for the social and cultural history of Rajasthan » in *The Indian economic and Social History Review*, XII, April-June 1976, n° 2.